

AUTORIDAD RELIGIOSA Y AUTORIDAD POLÍTICA EN *DE HARUSPICUM RESPONSO* DE CICERÓN

María Emilia Cairo

(Universidad Nacional de La Plata, Argentina, Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

1. Introducción

De haruspicum responso no se encuentra entre los textos de Cicerón que han merecido mayor atención por parte de los estudiosos. En los siglos XVIII y XIX su autenticidad fue materia de controversia, junto con la de otros discursos *post reditum*, es decir, aquellos pronunciados luego del retorno de su exilio. El carácter apócrifo del texto fue propuesto por Markland en 1975 y por Wolf en 1801, aduciendo una supuesta ausencia de estilo ciceroniano. En su edición de 1856, Long no sólo concuerda con esta acusación, sino que incluso afirma «I pronounce this to be a most absurd stupid piece of talk, the worst of all these four spurious speeches which pass under Cicero's name»¹. Afortunadamente, se alzaron las voces de Savels en 1828, Lahmeyer en 1850, Hoffmann en 1878 y Mommsen en 1888 defendiendo su autenticidad, que ya no es puesta en duda². En cuanto a la bibliografía crítica, no es tan numerosa como en el caso de otros textos de Cicerón más consagrados, pero, en los últimos años, trabajos como los de North, Pina Polo, Beltrão da Rosa, Corbeill, Gildenhard, Beard, Santangelo, Seager y Valvo³ han revalorizado el discurso.

¹ G. Long, *M. Tullii Ciceronis Orationes. A Commentary*, London 1856, p. 431.

² Cfr. J. Lenaghan, *A Commentary on Cicero's Oration de Haruspicum Responso*, The Hague 1969, pp. 38-41 y M. Beard, *Cicero's "Response of the haruspices" and the Voice of the Gods*, «Journ. Rom. St.» 102 (2012), pp. 20-21.

³ J. North, *Prophet and Text in the Third Century B.C.*, en E. Bispham - C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh 2000, pp. 92-107; F. Pina Polo, *Cicerón, elegido de los dioses. La reprobación religiosa del adversario político como recurso retórico*, en F. Marco Simón - F. Pina Polo - J. Remesal Rodríguez (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002, pp. 57-69; C. Beltrão da Rosa, *De haruspicum responso. Religião e política em Cícero*, «Mirabilia» 3 (2003), pp. 20-42; A. Corbeill, *The Function of a Divinely Inspired Text in Cicero's De haruspicum responsis*, en D.H. Berry - A. Erskine (eds.), *Form and Function in Roman Oratory*, Cambridge 2010, pp. 139-154; I. Gildenhard, *Cicero's Theodicy*, en Id., *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford 2011, pp. 299-350; M. Beard, *Cicero's Response*, cit.; F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge 2013, pp. 84-107; R. Seager, *The (Re/De)Construction of Clodius in Cicero's Speeches*, «Class. Quart.» 64/1 (2014), pp. 226-240; A. Valvo, *Il declino della Repubblica nel De haruspicum responsis*, en M. Chiabà (ed.), *HOC QVOQVE LABORIS PRAEMIVM. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste 2014, pp. 509-518.

Se trata de trabajos que no analizan *De haruspicum responso* como un mero discurso de ocasión, pronunciado sólo con el fin de ganar el favor del Senado en el tema de la casa de Cicerón; por el contrario, demuestran su importancia para comprender aspectos centrales de la oratoria ciceroniana, para revelar mecanismos en torno a la interpretación de signos divinos – sobre todo, debido a que se trata del único texto de la literatura latina que cita *verbatim* un *responsum* de los arúspices⁴ – y para explorar ideas en torno a la religión romana del contexto histórico tardorrepblicano.

Teniendo en cuenta estas contribuciones, nuestra propuesta consiste en estudiar el modo en que Cicerón, tanto al refutar las acusaciones de Clodio como al presentar su propia lectura del *responsum* de los arúspices, plantea una estrecha correlación entre el saber religioso y la pertenencia a la categoría de los *boni cives*, lo cual le permite excluir a Clodio, relegándolo al grupo de los ciudadanos *deteriores*.

2. *De haruspicum responso como intervención en el contexto post reditum*

Si bien la fecha exacta continúa siendo materia de discusión⁵, hay acuerdo generalizado sobre el hecho de que *De haruspicum responso* fue pronunciado ante el Senado en el año 56 a. C., apenas unos meses después del retorno de Cicerón a Roma luego de su exilio⁶. En este marco, *De haruspicum responso* alude a la cuestión de la recuperación de la casa de Cicerón⁷: aun cuando no es su tema central, como en *De domo sua*, Cicerón se refiere a ella como parte de una respuesta que se ve obligado a dar a Clodio. Poco antes ha tenido lugar, en las inmediaciones de Roma, una serie de prodigios u *omina*; el Senado ha consultado a los arúspices sobre el suceso y ha recibido un *responsum* que incluye tanto los motivos del signo divino como advertencias para el futuro inmediato. Una de las razones del *omen* es, según los arúspices, que «los lugares sagrados y religiosos se consideran profanados» y Clodio ha aprovechado el contexto de una *contio* para señalar a Cicerón y al templo de *Libertas* derribado como los referentes de tal dictamen⁸:

⁴ Cfr. J. Tatum, *The Patrician Tribune. Publius Clodius Pulcher*, Chapel Hill-London 1999; J. North, *Prophet and Text*, cit., p. 94; A. Corbeill, *The Function*, cit., pp. 141-142; y M. Beard, *Cicero's Response*, cit., p. 26.

⁵ K. Kumaniecki, *Ciceros Rede de haruspicum responso*, «Klio» 37 (1959), p. 135 lo ubica en abril, mientras que M. van der Bruwaene, *Quelques éclaircissements sur le De haruspicum responsis*, «Ant. Class.» 17/1 (1948), p. 81 y P. Willeumier - A.M. Tupet, *Cicéron. Discours. XIII/2. Sur la réponse des haruspices*, Paris 1966, pp. 8-10 lo sitúan entre el 6 y el 14 de mayo.

⁶ Sobre la enemistad entre Clodio y Cicerón y las causas del exilio del orador, cfr. especialmente E. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, pp. 440 ss.; J. Tatum, *The Patrician Tribune*, cit.; C. Steel, *Name and Shame? Invective against Clodius and Others in the Post-Exile Speeches*, en J. Booth, (ed.), *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orations and Beyond*, Swansea 2007, pp. 105-128; y R. Seager, *The (Re/De)Construction*, cit.

⁷ Para una historia de los sucesos en torno a la casa de Cicerón (su ubicación, su expropiación, la construcción del templo a *Libertas*, su recuperación al regreso del exilio) véase especialmente W. Allen, *Cicero's House and Libertas*, «Trans. Proc. Am. Philol. Ass. 75 (1944), pp. 1-9.

⁸ Las citas del texto en latín corresponden a la edición de P. Willeumier - A.M. Tupet, *Cicéron. Discours*, cit.

Responsum haruspicum hoc recens de fremitu in contione recitavit, in quo cum aliis multis scriptum etiam illud est, id quod audistis, Loca sacra et religiosa profana haberi: in ea causa esse dixit domum meam a religiosissimo sacerdote, P. Clodio, consecratam (9)⁹.

Pese a que ya estuviera refrendado el fallo a favor de Cicerón sobre la restitución de su propiedad, esta explicación no resulta ociosa. El orador había regresado a Roma recientemente y que se encontraba en medio de un proceso de reconstrucción de su figura pública¹⁰.

Por otra parte, las *contiones* eran asambleas populares con consecuencias de peso para la vida política y para la construcción de la propia figura pública, por lo cual los conceptos vertidos por Clodio en la asamblea podían tener efectos en el desenvolvimiento de Cicerón¹¹. Que se dediquen diez párrafos del discurso (8 a 17) a refutar la propuesta de Clodio, aclarando que su casa está libre de todo escrúpulo religioso en virtud de la resolución del Senado¹², es prueba fehaciente de que las opiniones vertidas por un magistrado en la *contio* podían tener efectos de largo alcance en la imagen de un miembro de la clase política.

Luego de esta primera sección dedicada a rebatir la acusación de Clodio¹³, Cicerón comenta en la segunda parte la respuesta de los arúspices. Los párr. 18-19 presentan una reflexión sobre la religión ancestral de los romanos que comentaremos más adelante. A continuación, encontramos la interpretación de la respuesta de los arúspices sobre los prodigios ocurridos: la profanación de juegos (20-29)¹⁴, la

⁹ «[Clodio] leyó en voz alta en la asamblea esta reciente respuesta de los arúspices acerca del estrépito, en la que, junto con muchas otras cosas, está escrito aquello que oísteis, “que los sitios sagrados y religiosos se encuentran profanados”. Dijo que en esa cuestión mi casa había sido consagrada por el sacerdote más escrupuloso, P. Clodio» (todas las traducciones latín-español nos pertenecen).

¹⁰ Cfr. A. Dyck, *Cicero's Devotio. The Roles of Dux and Scape-Goat in His Post Reditum Rhetoric*, «Harv.St. Class. Phil.» 102 (2004), p. 314: «The speeches Cicero delivered within a year of his return from exile have found little favor with critics. Read, however, in the context of Cicero's exile and return, they can be seen as the first step in the struggle to regain his voice and place within Roman politics and as a series of experiments in themes formulated during his exile based on his situation, his rhetorical training, and his knowledge of the Roman mentality and tradition».

¹¹ Sobre las *contiones*, véase especialmente el artículo seminal de F. Millar, *The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 BC*, «Journ. Rom. St.» 74 (1984), pp. 1-19. Su postura ha sido retomada, en los últimos años, en estudios como R. Morstein-Marx, *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge 2004; M.C. Alexander, *Oratory, Rhetoric, and Politics in the Republic*, en W. Dominik - J. Hall, J. (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Oxford 2007, pp. 98-108; J. Dugan, *Rhetoric and the Roman Republic*, en E. Gunderson (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, Cambridge 2009, pp. 178-193; F. Pina Polo, *Public Speaking in Rome. A Question of Auctoritas*, en M. Peachin, *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, pp. 286-303; Id., *Contio, auctoritas and freedom of speech in Republican Rome*, en S. Benoist (ed.), *Rome, a City and Its Empire in Perspective. The Impact of the Roman World through Fergus Millar's Research*, Leiden-Boston 2012, pp. 45-58; C. Steel - H. van der Blom, *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013.

¹² Cfr. especialmente los párr. 11 y 12 acerca del veredicto favorable a Cicerón.

¹³ Cfr. P. Wuilleumier - A.M. Tupet, *Cicéron. Discours*, cit., p. 29 para un esquema detallado de la estructura del discurso.

¹⁴ *Ludos minus diligenter factos pollutosque* (21).

devastación de lugares sagrados (30-33)¹⁵, el asesinato de embajadores (34-35)¹⁶, la violación de juramentos (36)¹⁷ y la alteración de sacrificios antiguos y ocultos (37-39)¹⁸. En cada caso, Cicerón cita textualmente la frase de los arúspices y presenta su propia lectura, argumentando cuál es el referente de cada pronunciamiento. Según su interpretación, es Clodio el causante de la ira divina debido a sus proverbiales excesos y su conducta violenta e impía. Finalmente, en los párr. 40-63, se hallan las recomendaciones de los arúspices sobre las acciones a emprender, referidas al cese de las discordias entre los buenos ciudadanos, al peligro del ascenso de los peores y al cuidado de la estabilidad de la república¹⁹. En la *peroratio* Cicerón insta a los senadores a escuchar la voz de los dioses en las advertencias que realizan y, principalmente, a asumir la responsabilidad referida al cuidado de la república y a la resolución de las disidencias.

3. Las fuentes de la autoridad religiosa²⁰

Los párr. 18-19 marcan la transición entre la primera parte del texto, en la que Cicerón ha rebatido las calumnias de Clodio, y la segunda, en la que las respuestas de los arúspices serán tratadas con la mayor exhaustividad y detalle. El pár. 18 se abre con una especie de autodefensa del orador, en la que aclara que dedicarse al estudio de las letras no implica necesariamente un desprecio o alejamiento de la *religio*:

Ego enim fateor me et magnitudine ostenti et gravitate responsi et una atque constanti haruspicum voce vehementer esse commotum; neque is sum qui, si cui forte videor plus quam ceteri qui aeque atque ego sunt occupati versari in studio litterarum, his delecter aut utar omnino litteris quae nostros animos deterrent atque avocant a religione (18)²¹.

La expresión *si forte videor plus quam ceteri [...] versari in studio litterarum* es digna de atención: parecería aludir a cierta idea de «medida» en el estudio de las

¹⁵ En 30, al decir *Sequitur de locis sacris, religiosis*, Cicerón repite la respuesta de los arúspices que mencionó al comienzo del texto, cuando se ocupó de defender su casa de esta acusación

¹⁶ *Oratores contra ius fasque interfectos* (34).

¹⁷ *Fidem iusque iurandvm neglectum* (36).

¹⁸ *Sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque* (37).

¹⁹ Las indicaciones son las siguientes: *Ne per optimatium discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divini numinis deficientur; qua re ad unius imperium pecuniae redeant exercitusque impulsus deminutioque accedat* (40), *ne occultis consiliis res publica laedatur* (55), *ne deterioribus repulsisque honos augeatur* (56) y *ne rei publicae status commutetur* (60).

²⁰ Una versión de este apartado, con ligeras modificaciones, fue leída como conferencia en el marco de las VIII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, realizadas en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en el mes de septiembre de 2017.

²¹ «En efecto, yo confieso haber sido conmovido con gran vehemencia no sólo por la magnitud del signo sino también por la solemnidad de la respuesta y por voz unánime y consistente de los arúspices. Y yo no soy de esos que (si quizás a alguien le parece que me dedico al estudio de las letras en mayor medida que los demás que tienen mi misma ocupación) se deleitan en el estudio de estas letras o hacen uso de las que apartan y alejan nuestros espíritus de la religión».

letras, a cierto acuerdo en torno a cuánto tiempo es adecuado dedicarles a las *litterae*, y Cicerón habría excedido dicho parámetro²² —de allí la expresión *plus quam ceteri*²³. Además de desestimar este supuesto exceso, Cicerón se encarga de aclarar que sus lecturas no son las que podrían alejarlo del ámbito religioso o las que rivalizan con sus supuestos fundamentales. Por el momento, Cicerón se concentra en el polo de lo religioso, esfera establecida y afianzada por los ancestros romanos, según desarrolla en las siguientes palabras:

*Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui statas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerundarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatum libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt; quae quidem tanta est ut nostra memoria primum Italici belli funesta illa principia, post Sullani Cinnanique temporis extremum paene discrimen, tum hanc recentem urbis inflammandae delendique imperi coniurationem non obscure nobis paulo ante praedixerint (18)*²⁴.

Los ancestros son a la vez *auctores* y *magistri* caracterizados por su sabiduría y prudencia, rasgo plasmado en el establecimiento de las adecuadas ceremonias y de los colegios sacerdotales correspondientes a cada situación. Entre ellos se cuenta la disciplina de los arúspices, *Etruscorum disciplina*, en cuya jurisdicción se encuentran las expiaciones de los portentos tales como este sobre el que se han pronunciado²⁵. Cicerón reconoce, pues, no sólo la legitimidad de la disciplina de

²² ¿Estamos aquí frente a una afirmación de Cicerón ante acusaciones reales de dedicarle demasiado tiempo a la filosofía, o se trata del famoso tópico de la *excusatio non petita*? Sea como sea, creemos importante destacar que, aun cuando no hubieran existido críticas reales y concretas por parte de otras personas, Cicerón se refiere a una idea compartida en torno a si correspondía o no dedicarse a la filosofía. En palabras de I. Gildenhard, *Cicero's Theodicy*, cit., p. 334: «he openly admits that some of his audience could harbour the suspicion that, on account of his well-known bookish inclinations, he might entertain ideas that jar with Roman common sense. Possibly, the reflexive turn responds to incriminations levied against him by Clodius».

²³ *Ceteri qui aeque atque ego sunt occupati* parecería aludir, probablemente, a oradores, abogados y miembros de la clase política que gozan de cierto *otium* para dedicarse al cultivo de las letras. Ninguno de los comentarios y ediciones consultados (N.H. Watts, *Cicero. The Speeches*, London 1955; P. Willeumier - A.M. Tupet, *Cicéron, Discours*, cit.; J. Lenaghan, *A Commentary*, cit; J.M. Baños Baños, M. Tulio Cicerón. *Discursos*, IV, Madrid 1994) se refiere explícitamente a esta cuestión.

²⁴ «Verdaderamente, en primer lugar, yo tengo por propulsores y maestros de las prácticas religiosas que deben ser cultivadas a nuestros ancestros, cuya sabiduría me parece haber sido tan grande que son más que prudentes aquellos que pudieron no digo alcanzar su prudencia, sino percibir qué grande fue. Ellos consideraron que las ceremonias establecidas y solemnes estaban incluidas en el pontificado, que los decretos para emprender las cosas correctamente estaban en el augurio, que las antiguas predicciones de los hados se encontraban en los libros de las sacerdotisas de Apolo, que las expiaciones de los portentos estaban comprendidas en la disciplina de los etruscos. Ésta por cierto es tan importante que, en nuestra memoria, nos predijo con claridad primero aquellos funestos comienzos de la guerra itálica, luego la crisis extrema del tiempo de Sila y Cina, luego esta reciente conjuración para inflamar la ciudad y destruir el imperio».

²⁵ Sobre los arúspices, cfr. E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985, pp. 303-307; M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome. I. A History*, Cambridge 1998, pp.

los arúspices, asentada sobre la aprobación de los ancestros, sino también su utilidad, demostrada por las ocasiones en que supo predecir los desastres que se avecinaban²⁶. En conclusión, el pár. 18 realiza un recorrido desde el rechazo de las acusaciones de irreligiosidad a la alabanza de la organización ritual tradicional romana y a su legitimación en función del respaldo de los *maiores*²⁷.

El pár. 19 prolonga el contraste entre los textos escritos y las tradiciones heredadas de los antepasados:

Deinde, si quid habui oti, etiam cognovi multa homines doctos sapientisque et dixisse et scripta de deorum immortalium numine reliquisse; quae quamquam divinitus perscripta video, tamen eius modi sunt ut ea maiores nostri docuissent illos, non ab illis didicissent videantur (19)²⁸.

Aquí se especifica el concepto de *litterae* enunciado en 18: se trata de textos escritos por «hombres doctos y sabios» cuyo tema es «el numen de los dioses inmortales». Podemos concluir que se trata de textos filosóficos, no sólo por el objeto del que se ocupan, sino también por la relación semántica entre *philosophia* y *sapientes*.

Desde nuestro enfoque, lo central aquí es que Cicerón plantea la existencia de dos autoridades religiosas (por un lado, los hombres doctos que han dejado por escrito sus conocimientos sobre los dioses; por el otro, los ancestros romanos, cuyos saberes se han transmitido oralmente²⁹) bien diferenciadas y susceptibles de jerarquización³⁰. Los *maiores* han sido tan sabios en el establecimiento de la orga-

19-20; M.L. Haack, *Les haruspices dans le monde romain*, Paris 2003; J. Rüpke, *Roman Religion*, en H. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2004; J. Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, Wisconsin 2005; J. Rüpke, *Communicating with the Gods*, en N. Rosenstein - R. Morstein-Marx, *A Companion to Roman Republic*, Oxford 2006, pp. 215-235; N. Thomson de Grummond - E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006; E. Orlin, *Foreign Cults at Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford 2010; M. Torelli, *The haruspices of the emperor: Tarquinius Priscus and Sejanus' conspiracy*, en J. Richardson - F. Santangelo (eds.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011, pp. 137-160.

²⁶ J. Lenaghan, *A Commentary*, cit., pp. 106-107 observa que, en general, la división de los colegios sacerdotales es tripartita, ya que incluye a los pontífices, a los augures y a los XVviri. Este criterio es utilizado por Varrón y retomado por Cicerón en *nat. deor.* III 5 y en *leg.* II 20, al colocar a los arúspices ya junto a los XVviri (*nat. deor.*), ya separadamente, pero en una posición subalterna. Es lógico que en este discurso les otorgue mayor relevancia, aun cuando no se trata de un colegio oficial y aun cuando, en general, los arúspices retuvieran su carácter extranjero.

²⁷ Aquí Cicerón habla de los *maiores* en el segundo de los tres sentidos descriptos por A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge 2008, p. 218, es decir, como un conjunto amalgamado de todos los antecesores romanos, sin diferenciación entre los ancestros de diferentes familias, que sirve para subrayar cierta continuidad entre el pasado y el presente, en general para dar legitimación a cierta costumbre o tradición.

²⁸ «Luego, si tuve algún momento de ocio, ciertamente conocí que hombres doctos y sabios no sólo dijeron muchas cosas sobre la voluntad de los dioses inmortales, sino que también dejaron escritos sobre ese tema. A pesar de que veo estas cosas como escritas por la divinidad, sin embargo, son de tal modo que nuestros ancestros parecen habérselas enseñado, en vez de haberlas aprendido de ellos».

²⁹ La tensión entre oralidad y escritura en *De haruspicum responso* ha sido explorada por A. Corbeill, *The Function*, cit., pp. 141-144 y M. Beard, *Cicero's Response*, cit., p. 27.

³⁰ Este contraste entre la filosofía griega y la *auctoritas* de las tradiciones ancestrales romanas es explorado en detalle por D. MacRae, en su reciente estudio *Legible Religion. Books, Gods, and Ritu-*

nización ritual romana, que darían la impresión de haber instruido a los hombres sabios. Los escritos filosóficos de tema religioso parecen derivados de la sabiduría de los antepasados, y no al revés: a pesar de que los filósofos (griegos) son anteriores cronológicamente, parecen haber tomado a los ancestros romanos como modelos en virtud de la sabiduría que de ellos emana, lo cual los coloca en un lugar de preeminencia³¹. La superioridad de los *maiores* está marcada, como bien observa Gildenhard³², por medio del adverbio *primum* al comienzo del pár. 18, retomado por *deinde* en el inicio de 19:

«Potentially disquieting to any cultural conservative, *primum* calls for a sequel and is indeed picked up by a *deinde*, the first word of § 19. A structural marker, the word establishes both a hierarchy and a difference: *maiores nostri* do come first, but they are not Cicero's only source of religious instruction. There is a second element in the opening sentence, which to a perceptive ear strikes a slightly discordant note: Cicero's insistence on the intellectual qualities of ancestral wisdom».

A Gildenhard le interesa destacar que Cicerón, aun cuando defiende el lugar prioritario de las tradiciones heredadas, incluye también la posibilidad de conocer a los dioses mediante la reflexión filosófica. La distinción entre estas dos entidades da cuenta de un debate en el seno de la *élite* intelectual de la Roma del siglo I a.C., en el marco de lo que Claudia Moatti ha dado en llamar «the birth of critical thinking». Se produjo en ese momento una «revolución epistemológica»³³ caracterizada por el surgimiento de un espíritu crítico que se manifestaba en la reinterpretación de las tradiciones, en la discusión de los modos tradicionales de proceder, en la distinción de distintas disciplinas y discursos en torno a la *religio*, en la formalización y sistematización de los saberes, y en la compilación y puesta por escrito de las normas. Esto, advierte Moatti, no debe confundirse con un rechazo de esas tradiciones heredadas sino con una nueva forma de considerarlas y reflexionar acerca de ellas, que de ningún modo supone su descarte o desprecio³⁴. J. Rüpke³⁵, por su parte, analiza el fenómeno en términos del surgimiento de una nueva fuente de

als in Roman Culture (Cambridge MA-London 2016). En particular, en el cap. 2, *Writing Roman Religion* (pp. 28-52), analiza el papel de la escritura y el proceso de textualización de la religión romana en autores como Varrón, Cicerón y Nigidio Figulo.

³¹ Así, Cicerón logra un doble cometido: por un lado, establecer que es perfectamente legítimo para un romano dedicarse al estudio de la filosofía griega; por otro lado, consignar, frente a la audiencia de este discurso, su adhesión a los supuestos más tradicionales de la religión romana.

³² I. Gildenhard, *Cicero's Theodicy*, cit., pp. 334-335.

³³ C. Moatti, *The Birth of Critical Thinking in Republican Rome*, Cambridge 2015, pp. 2-6.

³⁴ *Ibi*, p. 2: «The Roman elite did not seek to abolish the traditions of their ancestors. Rather, in a number of ways, they sought to discuss traditional ways of believing, to distinguish which aspects of traditions should endure and which should not, and to propose new interpretations of those traditions». En términos similares se expresa F. Santangelo, *Divination*, cit, pp. 7 ss.: frente a la opinión común de que en el período se registra un declive o decadencia de la religión romana, como producto de esa actitud crítica frente a las tradiciones, postula que, por el contrario, la riqueza e intensidad de los debates da cuenta de un creciente interés por este tema en el seno de los círculos intelectuales.

³⁵ J. Rüpke, *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia 2012, p. 150.

saber religioso. El conocimiento de la *religio* no reside ahora exclusivamente en la *élite* privilegiada, sino que, por el proceso de racionalización que caracteriza a este período, surge la posibilidad de que la autoridad religiosa se desplace a especialistas como los filósofos, los retóricos, los anticuaristas.

El hecho de que Cicerón distinga dos fuentes de saber religioso – por un lado, los filósofos; por otro, los ancestros – da cuenta, asimismo, de la compleja convivencia entre las tradiciones religiosas heredadas y las teorías filosóficas griegas³⁶. En su reciente volumen sobre la filosofía de Cicerón, Woolf señala esta tensión, omnipresente en la obra del arpinate:

«Indeed Cicero is often at pains to defend himself in his writings for spending any time at all on philosophy when there were more practical matters of state, or more traditionally Roman cultural pursuits»³⁷.

Por este motivo es que aparezcan los valores de los *maiores* como pilares esenciales de la identidad romana en contraposición a los escritos de los filósofos, y que Cicerón tenga que subrayar que la lectura de esos textos no lo ha alejado de la religión tal y como la considera el orden senatorial, a fin de confirmar su postura como romano respetuoso de la religión oficial³⁸.

El pár. 19 se cierra con una declaración de la superioridad romana en materia de religión:

Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus (19)³⁹.

³⁶ Acerca de la ambivalencia de los romanos frente a lo griego, y especialmente su recepción de la filosofía, cfr. especialmente W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker*, «Gymnasium» 72 (1965); pp. 175-200; P.A. Brunt, *Philosophy and Religion in the Late Republic*, en M.T. Griffin - J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford 1989, pp. 174-198; C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris 1992; A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, cit., pp. 28 ss.; J. Rüpke, *Rationalité grecque et société romaine. Contextes politiques et intellectuels de la religion de la République tardive*, en F. Prescendi - Y. Volokhine (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Paris 2011, pp. 385-405; J. Rüpke, *Religion in Republican Rome*, cit.

³⁷ R. Woolf, *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, London-New York, 2015, p. 3.

³⁸ R.M. De Martino, *De Haruspicum Responso*, en Id., *The Roman Nobility and the State Religion in the Late Republic*, tesis doctoral, New Brunswick 1985, pp. 326-327: «Cicero's favorable attitude towards religion reproduces that of his senatorial audience. As an accomplished orator, Cicero never intentionally would endanger his own credibility or open himself to ridicule and disbelief».

³⁹ «Pese a que, oh senadores, nosotros mismos nos apreciamos cuanto queramos, sin embargo, ni en número hemos superado a los hispanos, ni en robustez a los galos, ni en sagacidad a los púnicos, ni en las artes a los griegos, ni, finalmente, en este mismo sentido doméstico y nativo de su pueblo a los propios itálicos y a los latinos, pero en piedad y en religión, y en este único discernimiento (que percibimos que todas las cosas son regidas y gobernadas por el numen de los dioses) hemos superado a todos los pueblos y a todas las naciones».

Las nociones de *pietas* y *religio*, junto a la *sapientia* sobre la existencia de los dioses, expresan aquellas áreas en que los romanos se destacan ante otros pueblos, el elemento que los distingue como diferentes y a la vez superiores⁴⁰. La frase clausura la secuencia 18-19 uniendo las dos fuentes de saber religioso distinguidas previamente: por un lado *pietas* y *religio*, es decir, el culto tradicional heredado de los antepasados que incluye los rituales, la organización en colegios sacerdotales y las prácticas religiosas en sentido amplio; por otro lado, la *sapientia* acerca del gobierno del mundo por los dioses, que supone la reflexión crítica y la mirada filosófica sobre la relación con la divinidad.

La función de los párr. 18-19 no es otra que colocar a Cicerón en el lugar de enunciador válido en materia religiosa. Habiendo desestimado los argumentos de Clodio en su contra, y a punto de comenzar el comentario exhaustivo de la respuesta de los arúspices, Cicerón formula una afirmación sobre su capacidad interpretativa: al suscribir la noción, tan cara a la nobleza senatorial que lo está escuchando, de la superioridad de los *maiores* como autoridades en las cuestiones de religión, se autorrepresenta como un romano piadoso y respetuoso de las tradiciones, que posee el saber necesario para comprender adecuadamente el mensaje divino⁴¹. El conocimiento profundo de las dos fuentes de saber religioso previamente descritas –los escritos de los filósofos y las costumbres de los mayores– confiere legitimidad a la interpretación del *responsum* de los arúspices que Cicerón formulará en lo que resta del discurso. En este sentido debe considerarse, a nuestro entender, la pregunta «¿acaso no podemos nosotros ser arúspices?»: «

Quare, ne plura de re minime loquar dubia, adhibete animos, et mentis vestras, non solum auris, ad haruspicum vocem admove: Qvod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu. Mitto haruspices, mitto illam veterem ab ipsis dis immortalibus, ut hominum fama est, Etruriae traditam disciplinam: nos nonne haruspices esse possumus? (20)⁴².

Al examinar el pronunciamiento acerca del extraño estrépito escuchado en las afueras de Roma, Cicerón reconoce la autoridad de los arúspices y de su disciplina, pero se adjudica la capacidad de interpretar los anuncios sobre la base de su conocimiento tanto de los ancestros y sus costumbres tradicionales como de los textos filosóficos, aun no siendo miembro de ese cuerpo sacerdotal⁴³. No se trata de un

⁴⁰ Cfr. MacRae, *Legible Religion*, cit., p. 35, sobre el empleo de la etnografía para delinear la especificidad romana en materia de religión.

⁴¹ Aquí Cicerón plantea una autoridad religiosa y una capacidad interpretativas fundamentadas en el saber sobre los *maiores* y los filósofos, un saber que, desde su punto de vista, supera el que posee Clodio, más allá de su investidura de edil. Si bien esta magistratura confería *auctoritas* en materia religiosa, Cicerón pretende demostrar, mediante su invectiva, que Clodio no es capaz de entender correctamente lo que han manifestado los dioses, aun en posesión de este cargo. Agradezco a Claudia Beltrão (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil) esta observación.

⁴² «Por ello, para no hablar más de un tema mínimamente dudoso, prestad atención y dirigid hacia la palabra de los arúspices vuestras mentes, no sólo vuestros oídos: “que en el campo latino se oyó un estrépito junto con un bramido”. Prescindo de los arúspices, prescindo de aquella antigua disciplina de Etruria transmitida por los propios dioses inmortales, según cuentan los hombres: ¿acaso no podemos nosotros ser arúspices?».

⁴³ Cfr. Beard, *Cicero's Response*, cit., p. 32: «This is, of course, as both Corbeill and Gildenhard

desprecio de la labor de los arúspices –desestimar sus *responsa* lo presentaría como alguien que no respeta a estos sacerdotes, además de que no sería inteligente desde el punto de vista retórico, ya que lo afirma frente al mismo Senado que recurrió a los arúspices para tener certezas sobre el suceso–, sino de una afirmación sobre la posesión de un saber sobre la *religio*, saber que, como sostendremos en el siguiente apartado, aparece en este texto como un rasgo que caracteriza a los miembros de la *élite*.

4. Saber religioso y élite política

En este apartado buscaremos demostrar que existe en *De haruspicum responso* una clasificación de los ciudadanos en virtud de su comportamiento religioso, y que la adhesión a los principios de los *mores maiorum* se constituye como el criterio para separar los hombres buenos de los malos e, incluso, los auténticos romanos de los que no lo son.

La primera de las advertencias de los arúspices respecto de las acciones a emprender en el futuro está formulada en el pár. 40, que transcribimos en su totalidad:

*Sed, quoniam de iis omnibus quae haruspices commissa esse dicunt satis est dictum, videamus quid idem haruspices a dis iam immortalibus dicant moneri. Monent Ne per optimatum discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divini numinis deficiantur; qua re ad unius imperium pecuniae redeant exercitusque apulsus deminutioque accedat. Haruspicum verba sunt haec omnia: nihil addo de meo. Quis igitur optimatum discordiam molitur? Idem iste, nec ulla vi ingeni aut consili sui, sed quodam errore nostro; quem quidem ille, quod obscurus non erat, facile perspexit. Hoc enim etiam turpius adfligitur res publica quod ne ab eo quidem vexatur, ut tamquam fortis in pugna vir acceptis a forti adversario vulneribus adversis honeste cadere videatur*⁴⁴.

La discordia de los *optimates*, es decir, de los «mejores ciudadanos», sobre la cual los arúspices se pronuncian, está, según la interpretación de Cicerón, alentada por Clodio, referido peyorativamente como *iste*. Se establece una oposición entre él, por un lado, y «nosotros, los *optimates*», por el otro, grupo del que Cicerón formaría parte⁴⁵. La ecuación “*optimates* = nosotros” aparece en la explicación de

see it, a massive claim to political and religious authority on Cicero's part; but it is also a significant re-alignment of the processes and personnel of interpretation».

⁴⁴ «Pero, puesto que se ha hablado lo suficiente de todas las cosas que, según dicen los arúspices, se han “que por la discordia y el disenso de los optimates no se susciten matanzas y disensos contra los padres cometido, veamos qué dicen los mismos arúspices sobre lo que advierten los dioses inmortales. Advierten y los principales ciudadanos y queden desprovistos de auxilio de parte de los dioses, motivo por el cual regresarán las cosas al gobierno de uno solo y venga el ejército no sólo golpeado sino también disminuido”. Todas estas palabras son de los arúspices, nada agrego de mi parte. En consecuencia, ¿quién refuerza esta discordia de los mejores? Este mismo, y no por algún poder de su inteligencia o de su ingenio, sino por cierto error nuestro; ciertamente él lo percibió con facilidad puesto que no estaba oculto. Pues también por esto la república es dañada muy torpemente, porque ni siquiera es agitada por él de modo tal que parezca caer dignamente, tal como cae en la lucha un varón valiente una vez que ha recibido heridas adversas de parte de un valiente adversario».

⁴⁵ Cfr. R. Morstein-Marx, *Mass Oratory*, cit., pp. 204-205: «Our chief contemporary witnesses to the political life of the late Republic, Cicero and Sallust, are fond of analyzing the political

que la discordia se produjo *nec ulla vi ingeni aut consili sui, sed quodam errore nostro* («no por alguna fuerza de su inteligencia o de su prudencia, sino por cierto error nuestro») y se extiende hasta el final del discurso, que culmina con una fuerte presencia de la primera persona del plural: *Nostrae nobis sunt inter nos irae discordiaeque placandae* (63)⁴⁶.

En la respuesta de los sacerdotes etruscos se plantea una nueva denominación para quienes desafían a los *optimates*, grupo en el que se encuentra Clodio. La primera mención se ubica en el pár. 53:

*Quas ego alias optimatum discordias a dis immortalibus definiri putem? nam hoc quidem verbo neque P. Clodius neque quisquam de gregalibus eius aut de consiliariis designatur. Habent Etrusci libri certa nomina quae in id genus civium cadere possint: Deteriores, repulsos, quod iam audietis, hos appellant quorum et mentes et res sunt perditae longeque a communi salute diiunctae. Qua re cum di immortales monent de optimatum discordia, de clarissimorum et optime meritorum civium dissensione praedicunt; cum principibus periculum caedemque portendunt, in tuto conlocant Clodium, qui tantum abest a principibus quantum a puris, quantum ab religiosis*⁴⁷.

Se designa como *deteriores* y *repulsos* a todos aquellos ciudadanos (*id genus civium*) «cuyos pensamientos y acciones se han disipado y apartado largamente del bienestar común», para distinguirlos de los *optimates*, que son «los ciudadanos más preclaros y bienhechores» (*clarissimorum et optime meritorum civium*). Tal oposición no es una elaboración de Cicerón, sino que está citada de los pronunciamientos de los libros etruscos; puesto que Clodio «dista tanto de los ciudadanos principales como de los puros y religiosos» (*tantum abest a principibus quantum a puris, quantum ab religiosis*), no pertenece al grupo de los *optimates*.

struggles of the period in terms of a distinction between *optimates* and *populares*, often appearing with slight variations in terminology, such as Senate, nobility, or *boni* versus People or *plebs*. But what precisely is denoted and connoted by this polarity? Clear enough, one who is designated in these sources as *popularis* was at least at that moment acting as “the People’s man”, that is, a politician – for all practical purposes, a senator – advocating the rights and privileges of the People, implicitly in opposition to the leadership of the Senate; an “optimatus” (*optimas*), by contrast, was one upholding the special custodial and leadership role of the Senate, implicitly against the efforts of some *popularis* or other». Sobre esta cuestión, ver especialmente J. Tatum, *The Patrician Tribune*, cit., pp. 1-31. Según C. Moatti, *The Birth*, cit., pp. 267-268, al regreso de su exilio Cicerón otorga un sentido más amplio a *optimates*, que ya no designa meramente una facción política, sino que toma en cuenta nuevas relaciones y similitudes entre los senadores, los itálicos de otros *municipia*, los publicanos, etc, designados como *omnes boni*.

⁴⁶ «Nuestras iras y discordias deben ser aplacadas entre nosotros por nosotros».

⁴⁷ «¿Qué otras discordias de los mejores pensaría yo que son señaladas por los dioses inmortales? Pues ciertamente con estas palabras no se designa ni a P. Clodio ni a ninguno de su rebaño ni a sus consejeros. Los libros etruscos tienen nombres precisos que pueden atribuirse a esta clase de ciudadanos: “peores”, “rechazados”, lo cual ya oiréis, llaman a estos cuyos pensamientos y acciones se han disipado y apartado largamente del bienestar común. Por esta razón, cuando los dioses inmortales advierten acerca de la discordia de los mejores, predicen acerca del disenso de los ciudadanos más preclaros y bienhechores; cuando a los príncipes les anuncian peligros y matanza, en un lugar seguro colocan a Clodio, que dista tanto de los ciudadanos principales como de los puros y religiosos».

En los párr. 56 y 57, las categorías *repulsos* y *deteriores* reciben una definición concreta en el contexto de la interpretación de otra de las advertencias, *ne deterioribus repulsisque honos augetur* («que no se aumente el honor a los peores y a los rechazados»):

Qui sunt igitur repulsi? Non, ut opinor, ii qui aliquando honorem vitio civitatis, non suo, non sunt adsecuti; nam id quidem multis saepe optimis civibus atque honestissimis viris accidit. Repulsi sunt ii quos ad omnia progredientis, quos munera contra leges gladiatoria parantis, quos apertissime largientis non solum alieni sed etiam sui, vicini, tribules, urbani, rustici reppulerunt (56)⁴⁸.

J. Lenaghan⁴⁹ explica que el verbo *reppulerunt* expresa la derrota en las elecciones y, aquí en particular, el referente es P. Vatinio, aliado de Clodio que en el año 56 no había logrado ser elegido edil. Dado que pensaba postularse como pretor en el 55, la advertencia de los arúspices parecería apuntar a los riesgos de que fuese elegido, es decir, que adquiriera dicho *honos*. La categoría de los *deteriores* es la que involucra a Clodio más directamente:

Deteriores cavete; quorum quidem est magna natio, sed tamen eorum omnium hic dux est atque princeps; etenim si unum hominem deterrimum poeta praestanti aliquis ingenio fictis conquisitisque vitiis deformatum vellet inducere, nullum profecto dedecus reperire posset quod in hoc non inesset, multaque in eo penitus defixa atque haerentia praeteriret (57)⁵⁰.

Clodio es el ejemplo por antonomasia del ciudadano *deterior*, una especie de capitán o conductor de todos los hombres de esta categoría – nótese que en este único sentido Clodio puede ser *princeps*, alejado de los verdaderos «ciudadanos principales» según se afirmaba en 53. Su pertenencia a esta categoría se justifica por su violación sistemática en todos los ámbitos de la *pietas*, es decir, tanto en la esfera familiar como en la de los dioses y la de la patria. Cicerón menciona, en lo que resta del pár. 57 y en el pár. 58, diferentes sucesos que así lo demuestran. En primer lugar, señala su ingreso en el orden plebeyo en virtud de su adopción por P. Fonteyo en el año 59, proceso por medio del cual renegó de la *gens* Claudia a la que pertenecía por nacimiento⁵¹. En segundo lugar, la enumeración de elementos

⁴⁸ «¿Quiénes son, por lo tanto, los “rechazados”? No son, según creo, esos que alguna vez dejaron de seguir un cargo público por un vicio de la ciudadanía, no por un vicio propio; pues eso ciertamente les ocurrió con frecuencia a muchos ciudadanos óptimos y a los más honestos varones. “Rechazados” son aquellos a los que, porque arremetían contra todo, porque preparaban regalos de gladiadores en contra de las leyes, porque abiertamente sobornaban, los rechazaron no sólo los extraños sino también los propios, sus vecinos, los de su tribu, los de la ciudad y los del campo».

⁴⁹ J. Lenaghan, *A Commentary*, cit., pp. 185-186.

⁵⁰ «Cuidados de los “peores”, cuya nación es ciertamente grande, pero éste [= Clodio] es el capitán y príncipe de todos ellos. En efecto, si algún poeta de sobresaliente ingenio quisiera introducir un hombre muy perverso, deformado por vicios inventados y reunidos, realmente no podría hallar ninguna deshonra que no estuviera en éste y pasaría por alto muchas cosas clavadas y fijadas en él profundamente».

⁵¹ J. Lenaghan, *A Commentary*, cit., p. 188 explica que esto no es exactamente así: Clodio no abandonó completamente el nombre de su *gens* ya que pasó al orden plebeyo en términos de una *adrogatio*.

rituales remite al famoso escándalo de la Bona Dea ocurrido en diciembre del 62⁵², por el que fue juzgado *de incesto* pero finalmente absuelto, según Cicerón, gracias a la distribución de sobornos⁵³. Se alude luego al incendio del templo de las Ninfas en el Campo Marcio – perpetrado posiblemente con el fin de destruir registros públicos⁵⁴ – y a las múltiples faltas de Clodio contra la patria, entre las cuales se incluyen los esfuerzos por exiliar a Cicerón, la anulación de las *leges Aelia et Fufia*⁵⁵ y la corrupción en su alianza con los cónsules.

Gabinio y Pisón. Estos acontecimientos, pruebas del proceder impío de Clodio, se añaden a todos aquellos que Cicerón ha señalado como los referentes de la respuesta de los arúspices en sí, *i.e.*, la profanación de los juegos Megalenses, el asesinato de embajadores extranjeros, la violación de pactos y la destrucción de altares⁵⁶.

En suma, tanto en la interpretación de las respuestas referidas al portento, como en la de las advertencias para el futuro, Cicerón encuentra elementos para incluir a Clodio en el grupo de los *deteriores* y excluirlo del de los buenos ciudadanos, sobre la base de que el tribuno no exhibe los rasgos característicos de la identidad romana enunciados en 19: su comportamiento es impío, no respeta las normas de la *religio* y evidencia un marcado desconocimiento sobre los dioses y el modo correcto de realizar sus rituales⁵⁷.

5. Conclusiones

El discurso *De haruspicum responso* es un texto acerca del proceso de interpretación de los mensajes divinos a fines de la república. Además de su valor como

⁵² Este episodio es aludido repetidamente a lo largo del discurso; cfr. *Har. Resp.* 4 (*illum ambustum religiosissimis ignibus cognovi muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum*), 8 (*hominemque eum qui pulvinaribus Bonae deae stuprum intulerit*), 37 (*quod quidem sacrificium nemo ante P. Clodium omni memoria violavit, [...] quod fit per virgines Vestalis, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio, fit incredibili caerimonia, fit ei deae cuius ne nomen quidem viros scire fas est*) y 44 (*P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebribus soleis purpureisque fasceolis, a strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro est factus repente popularis*).

⁵³ Cfr. J. Lenaghan, *A Commentary*, cit., pp. 12 y 61.

⁵⁴ Cfr. *ibi*, pp. 188.

⁵⁵ En realidad, las *leges Clodiae* del 58 a.C. sólo derogaron una parte de esa ley, referida a la *obnuntiatio* de los magistrados en relación a asambleas legislativas, no a la ceremonia en general. Cfr. especialmente A.H., Greenidge, *The Repeal of the Lex Aelia Fufia*, «*Class. Rev.*» 7/4(1893), pp. 158-161; W. McDonald, *Clodius and the Lex Aelia Fufia*, «*Journ. Rom. St.*» 19(1929), pp. 164-179; S. Weinstock, *Clodius and the Lex Aelia Fufia*, «*Journ. Rom. St.*» 27/2(1937), pp. 215-222; J.P., Balsdon, *Roman History, 58-56 B.C. Three Ciceronian Problems*, «*Journ. Rom. St.*» 47/1-2(1957), pp. 15-20; T.N. Mitchell, *The Leges Clodiae and obnuntiatio*, «*Class. Quart.*» 36/1(1986), pp. 172-176; y W.J. Tatum, *Cicero's Opposition to the Lex Clodia de Collegiis*, «*Class. Quart.*» 40/1(1990), pp. 187-194.

⁵⁶ Clodio es acusado de haber profanado los juegos en honor a Cibeles en los párr. 22-26, de destruir el altar de la casa de Q. Seyo en 30, de participar del plan para asesinar a los embajadores alejandrinos en 34 y de violar juramentos en 36.

⁵⁷ Esto, por supuesto, desde la óptica de Cicerón, que juzga equivocada e impía la conducta de Clodio para con los dioses. La labor legislativa de Clodio con respecto a las leyes *Aelia et Fufia* muestra un profundo conocimiento del ritual de *obnuntiatio*, guiado por el objetivo de limitar los excesos de los magistrados patricios en las asambleas legislativas. Cfr. *supra*, nota 55.

único testimonio que conserva textualmente un pronunciamiento de los arúspices, constituye una fuente para observar de qué manera se recibían y descifraban los signos y advertencias de los dioses⁵⁸: tanto la lectura previa del *responsum* realizada por Clodio en la *contio*, como el comentario pormenorizado efectuado por Cicerón, dan cuenta de que el significado de estos pronunciamientos era susceptible de análisis que arrojaban conclusiones incluso divergentes, como en este caso.

La interpretación debía estar respaldada por cierta *auctoritas* del enunciador, que debía ser, en algún sentido, un especialista. En el primer apartado del trabajo hemos observado que Cicerón se posiciona en el texto como avalado por dos fuentes de saber religioso: por un lado, las tradiciones heredadas de los ancestros romanos; por otro lado, los textos de los hombres sabios. Se han analizado especialmente los párr. 18-19, en los que Cicerón declara su adhesión a los valores de los *maiores*, a la vez que defiende su interés por la filosofía y la utilidad que aporta a la comprensión del mundo divino. Esta sección del discurso, además de posicionar a Cicerón como enunciador autorizado para formular una lectura del texto divino, revela qué ideas en torno a la *religio* se consideraban aceptables en el ámbito de la *élite* senatorial.

El saber religioso ubica a Cicerón como miembro del grupo de los *optimates*, entendido no estrictamente en su acepción política, sino en un sentido más amplio. Se trata de los *boni cives*, de los ciudadanos que engrandecen la ciudad en virtud de su comportamiento piadoso. En la segunda parte del trabajo hemos intentado demostrar esta imbricación entre saber religioso y autoridad política: el accionar de acuerdo con el ideal del *mos maiorum*, así como el conocimiento que permite formular una adecuada lectura del *responsum*, confieren a Cicerón cierta *auctoritas*. Pese a ser un *homo novus* y a carecer de la alcurnia de su rival, pertenece al grupo de los *boni* en tanto posee la capacidad de comprender el mensaje divino, de aconsejar al Senado sobre el adecuado modo de actuar y, en definitiva, de proponer un método para salvaguardar la *res publica*. Clodio, por el contrario, perteneciente al grupo de los *deteriores* no por su familia de procedencia ni por su actuación política como partidario de los *populares*, sino por su constante y deliberado ataque a las instituciones religiosas romanas, queda excluido de esta *élite*. Acusado de profanar los juegos *Megalenses*, de ser responsable del asesinato de embajadores extranjeros, de mancillar santuarios y de haber intervenido sacrilegamente en los rituales de la *Bona Dea*, Clodio contribuye a alimentar la discordia entre los *optimates* que los arúspices tanto han insistido en señalar y se convierte, por tanto, en un no romano, ya que no actúa de acuerdo con los rasgos de *pietas* y *religio* que han conferido grandeza y superioridad a Roma.

En una etapa de reconfiguración y recuperación de su figura pública, Cicerón elige el saber sobre la *religio* y el respeto por las tradiciones heredadas como el núcleo de la identidad romana y como el principal elemento de distinción entre los buenos ciudadanos y aquellos que amenazan la *salus rei publicae*.

⁵⁸ No se trata de una afirmación general, ya que el texto no es un tratado acerca de todos los tipos de signos y mensajes divinos y de su tratamiento por parte de todos los colegios sacerdotales: pero sí podemos afirmar que, ante la cita textual del *responsum* y ante el comentario de Cicerón en busca de referencias e interpretaciones concretas para el mensaje, nos encontramos en presencia de un proceso interpretativo.

Abstract: The aim of this paper is to analyze the relationship between religious knowledge and belonging to the group of the *boni cives*, as formulated by Cicero in his speech *De haruspicum responso*. We argue that, both when he rejects Clodius' accusations and when he presents his own interpretation of the *responsum*, Cicero claims the correlation between knowledge of *religio* and political *auctoritas*. Then we turn to the definition of *deteriores cives* in order to observe how Cicero includes Clodius in this group, excluding him from the group of *boni cives*, because of his violation of every single religious norm and his conspiracy against the harmony of the *optimates*. Finally, we present an analysis of the sources of religious authority and its connection to the Roman identity as presented in sections 18-19 of the speech.

Keywords: Cicero, *Haruspices*, Religion, Clodius.